علوم قرآن و حدیث
Quran and Hadith Studies
سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۵۵ - ۷۳
HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت:۱۳۹۸/۱۰/۲۱
تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸
تاریخ پذیرش:۱۴۰۰/۰۶/۲۹
نوع مقاله: پژوهشی
DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61637.0

ارزیابی مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی

دکتر محمد اکبری
استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم
محمدعلی اسماعیلی(نویسنده مسئول)
دانشجوی دکتری فلسفه جامعة المصطفی العالمیه قم
Email: mali.esm91@yahoo.com

چکیده

نظریه «الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات خدا»، بیان‌گر سلبی‌انگاری صفات ثبوتی اوست و برخی محدثان و متکلمان شیعه آن را پذیرفته‌اند؛ از جمله: ثقةالاسلام کلینی، شیخ صدوق، ملامحمدصالح مازندرانی، علامه مجلسی، قاضی سعید قمی و سیدعبدالله شبر. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که در فرهنگ روایی، تنها دو روایت می‌تواند مستند الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی قرار گیرد که به‌ترتیب از امام رضا(ع) و امام جواد(ع) صادر شده، اما با ملاحظه محتوای آن‌ها، آشکار می‌گردد که روایت نخست، در صدد نفی محدودیت‌های صفات انسانی از صفات الهی است؛ چنان‌که روایت دوم، اثبات بساطت ذات الهی را کانون بررسی قرار داده و هیچ‌کدام در پی موجه‌سازی نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی نیستند؛ علاوه بر این‌که این نظریه، نه‌تنها با فرهنگ روایی امامیه سازگار نیست؛ بلکه یک سلسله محذورات ثبوتی و اثباتی دارد که مانع پذیرش آن می‌شود.

کلیدواژه‌ها: زبان دین، الهیات سلبی، معناشناسی صفات الهی، صفات خدا، مستندات روایی.

Quran and Hadith Studies علوم قرآن و حدیث

HomePage: https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 53, No. 1: Issue 106, Spring & summer 2021, p.55-73

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 11-01-2020 Revise Date: 28-12-2020 Accept Date: 20-09-2021

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.61824.0 Article type: Original Research

Evaluation of the narrative evidence of Negative Theology in the Domain of Divine Attributes Semantics

Dr. Mohammad Akbari

Assistant Professor, University of the Holy Quran Sciences and Education

Mohammad Ali Esmaeeli (Corresponding Author)

Ph.D. Student of Philosophy, Al-Mustafa International University

Email: mali.esm91@yahoo.com

Abstract

The theory of "negative theology in the domain of Divine Attributes semantics" regards the positive Divine Attributes as negative, and has been admitted by some Shiite traditionists and theologians, including Thaqat al-Islām Kulaynī, Shaykh Ṣadūq, Mullā Muḥammad Ṣāliḥ Māzandarānī, 'Allāma Majlisī, Qāḍī Sa'īd Qumī, and Sayyid 'Abdullāh Shubbar. This article shows that in the narrative culture, only two narrations can be used as evidence for the negative theology in the domain of Divine Attributes semantics; they have been narrated from Imām Riḍā (a) and Imām Jawād (a) respectively. Nonetheless, the examination of their content reveals that the first narration is to reject the attribution of human trait limitations to the Divine Attributes, and the second narration focuses on proving the simplicity of the Divine Essence. In fact, none of these two narrations aim at justifying the view that considers the positive Divine Attributes as negative. This theory is not only incongruent with the Twelver Shī'a narrative culture but also has some affirmative and confirmative problems that prevent its acceptance.

Keywords: language of the religion, Negative theology, Divine Attributes semantics, Divine Attributes, Narrative evidence.

مقدمه

«الهیات سلبی»، نظریه‌ای مهم و پرطرف‌دار در حوزه «زبان دین» است و در کنار دیدگاه‌های الهیات ایجابی نظیر «زبان نمادین»، «اشتراک لفظی»، «اشتراک معنوی» و «الهیات تمثیلی»، به بررسی معناشناسی محمولات گزاره‌های دینی به‌ویژه گزاره‌های الهیاتی می‌پردازد.(تیلیش، ۶۲؛ هیک، ۲۰۴-۲۰۵؛ پترسون، ۲۶۲) این نظریه، طرف‌داران زیادی در میان الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان دارد که از جمله پیروان آن می‌توان در حوزه الهیات یهودی، به سعدیا ابن یوسف گائون یهودی(سعدیا، ۸۵)، داودبن‌مروان راقی یهودی(ولفسن، ۲۴؛ کوهن شرباک، ۶۸)، موسی‌بن‌میمون‌بن‌عبیدالله قرطبی یهودی(ابن‌میمون، ۱۱۵)، و در حوزه الهیات مسیحی به افلوطین(افلوطین، ۶۸۱/۲ و۷۵۲)، یامبلیخوس(کاپلستون، ۵۴۷/۱)، پروکلس لیکایوس(همان، ۵۵۰-۵۵۱)، و در حوزه الهیات اسلامی به شیخ صدوق(صدوق، ۱۴۸)، قاضی سعید قمی(قاضی سعید قمی، ۴۶۶/۲) و ملارجبعلی تبریزی(آشتیانی، ۲۴۸/۱-۲۴۹) اشاره نمود.

الهیات سلبی در سه حوزهٔ وجودی، معرفتی و معناییِ صفات خدا مطرح است که مؤلفه‌های هر کدام در ادامه می‌آید. در این میان، الهیات سلبی در حوزهٔ معنایی کانون توجه اندیشه‌وران مسلمان قرار گرفته و محدثان و متکلمان بزرگی آن را پذیرفته‌اند و براي موجه‌سازی آن، به برخی روایات تمسک نموده‌اند. قاضی سعید قمی از شاخص‌ترین پیروان نظریه الهیات سلبی، این نظریه را برگرفته از فرهنگ روایی و قدم‌گذاشتن در قدم‌گاه اهل‌بیت(ع) می‌داند (قاضی سعید قمی، ۱۰۹/۳). در این میان با جست‌وجو در فرهنگ روایی، تنها به دو روایت برخوردیم که می‌تواند مستند الهیات سلبی در حوزه معناشنایی باشد و برخی پیروان این نظریه نیز به آن‌ها تمسک نموده‌اند؛ از این‌رو، جستار حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، به واکاوی این دو روایت و تقریر و ارزیابی سندی و محتوایی آن‌ها می‌پردازد و می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات خدا چیست و چه تمایزهایی با الهیات سلبی در دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صفات الهی دارد؟

۲. تقریر مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی چگونه است؟

۳. ارزیابی سندی و محتوایی این مستندات چگونه است؟

در این باره آثاری نیز تولید شده که شاخص‌ترین آن‌ها از این قرار است:

الف) «بررسی و نقد الهیات سلبی دیونیسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث» (برنجکار، ۱-۱۴)؛

ب) «نقد و بررسی چهار رویکرد در الهیات سلبی» (ملایری، ۳۷-۵۷)؛

ج) «تفسیر مستندات الهیات سلبی در روایات علوی» (دولت، ۷۱-۹۴).

در نوشته نخست، با بهره‌گیری از روش تحلیل گزاره‌ای، به بررسی دیدگاه دیونیسیوس، برجسته‌ترین نماینده الهیات سلبی در مسیحیت، پرداخته شده و با تکیه بر رهیافت قرآن و حدیث، ارزیابی گردیده

است. در این نوشته، ضمن اسناد الهیات سلبی به فرهنگ روایی، تنها در چند سطر مختصر، به وجود آموزه الهیات سلبی در روایات اشاره شده و تنها از روایت امام جواد(ع) نام می‌برد و ضمن این‌که آن را به اشتباه به امام باقر(ع) نسبت داده، نه تنها محتوای آن را ارزیابی نکرده، بلکه حتی متن آن را نیز توضیح نداده است (برنجکار، ۶). نوشته دوم، مهم‌ترین رویکردها در الهیات سلبی را بررسی می‌کند و از رویکرد چهارم با عنوان رویکرد روایی یاد می‌کند و یادآور می‌شود که تنها دو روایت می‌تواند مستند الهیات سلبی باشد و به طور خیلی مختصر، دلالت آن‌ها بر الهیات سلبی را نمی‌پذیرد (ملایری، ۴۷)، اما نه‌تنها مفاد آن‌ها را بیان نکرده، بلکه متن روایات را نیز در متن مقاله نیاورده و به ارزیابی سندی و محتوایی آن‌ها نیز نپرداخته است. در نوشته سوم به تفصیل، به بررسی مستندات الهیات سلبی در روایات علوی پرداخته شده، اما از یک سو، علی‌رغم مطلق بودن عنوانش، تنها به بررسی مستندات الهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الهی پرداخته و از سوی دیگر، تنها روایات امام علی(ع) را بررسي کرده که طبیعتاً روایات مورد نظر جستار حاضر خارج از قلمرو آن است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، بررسی مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی که جستار حاضر آن را کانون بررسی قرار داده، پاسخ به نیازهایی است که در آثار یاد شده به آن‌ها پرداخته نشده است.

۱. معناشناسی الهیات سلبی در حوزه معنایی صفات الهی

الهیات سلبی، به‌مثابه یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در مسأله زبان دین، در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح است که مؤلفه‌های هر کدام عبارتند از:

۱. «الهیات سلبی در حوزه وجودی صفات»، بیان‌گر اتصاف‌ناپذیری خدا به صفات حقیقی ثبوتی است و از منظر هستی‌شناختی، بر ایده نفی صفات حقیقی ثبوتی از ذات الهی تأکید دارد (سعدیا، ۸۵؛ ابن‌میمون، ۱۱۵؛ ولفسن، ۲۴؛ کوهن شرباک، ۶۸)؛

۲. «الهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الهی»، بر شناخت‌ناپذیری ایجابی صفات الهی استوار است و بهره عقل از شناخت صفات الهی را چیزی جز یک سلسله سلب‌ها نمی‌داند (ابن‌میمون، ۱۳۷)؛

۳. «الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی»، بیان‌گر این است که معنای صفات ثبوتی الهی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها، نفی مقابلشان است و به ترتیب، بیان‌گر نفی جهل، عجز و ممات‌اند و بر چیزی جز همین سلب‌ها دلالت ندارند. (کوهن شرباک، ۶۸)

پیوند نزدیکي میان این سه حوزه برقرار است، زیرا الهیات سلبی در دو حوزه وجودی و معرفتی، پشتوانه الهیات سلبی در حوزه معنایی را تشکیل می‌دهد؛ به این بیان که الهیات سلبی در حوزه معناشناسی یا با انگیزه هستی‌شناختی مطرح می‌گردد که بر پایه آن، سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در حوزه معنایی، از نفی

هستی‌شناسی صفات ثبوتی سرچشمه مي‌گيرد که معمولاً با انگیزه ترکیب‌ناپذیری ذات مطرح می‌شود. نمونه آشکار این تقریر در حوزه الهیات اسلامی، در اندیشه‌های شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۸) و قاضی سعید (قاضی سعید، ۴۶۶/۲) و در حوزه الهیات یهودی در اندیشه‌های ابن‌میمون (ابن‌میمون، ۱۱۵) مشهود است. گاهی نیز الهیات سلبی در حوزه معنایی با انگیزه معرفت‌شناختی مطرح می‌شود که بر پایه آن، ریشه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در حوزه معنایی، ناتوانی عقل از شناخت ایجابی آن‌هاست که بر این اساس، تنها چیزی که در مقام معرفت به چنگ عقل می‌آید، یک سلسله سلب نقص‌ها نظیر سلب جهل، سلب عجز، سلب ممات و مانند این‌هاست. نمونه این تقریر در اندیشه‌های افلوطین وجود دارد (افلوطین، ۷۰۶/۲). در سایه این مطلب، پیوندي ناگسستنی میان این سه حوزه آشکار می‌شود.

نوشتار حاضر از میان این سه حوزه، الهیات سلبی در حوزه معنایی را کانون بحث قرار داده و به تبیین و ارزیابی مستندات روایی آن می‌پردازد.

۲. مستندات روایی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی

برخی محدثان و متکلمان، الهیات سلبی در حوزه معنایی صفات را پذیرفته‌اند؛ از جمله ثقة الاسلام کلینی (کلینی، ۱۱۲/۱)، شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۸)، ملامحمدصالح مازندرانی (مازندرانی، ۲۹۸/۱۰)، علامه مجلسی (مجلسی، مرآة العقول، ۴۵/۲؛ همو، بحارالأنوار، ۱۵۷/۴)، قاضی سعید قمی (قاضی سعید قمی، ۱۷۹/۱) و سیدعبدالله شبر. (شبر، ۴۱/۱)

شیخ کلینی (د. ۳۲۹ق.) در کتاب کافی، پس از ذکر روایات مربوط به صفات ذاتی و فعلی الهی، به تفکیک صفات ذاتی و فعلی پرداخته، بر این باور است که هر صفتی که خداوند به هر دو طرف آن متصف شود، صفت فعلی است و هر صفتی را که نتوان خداوند را به هر دو طرف آن وصف کرد، صفت ذاتی است؛ بنابراین، قدرت، علم و حیات، از صفات ذاتی الهی‌اند؛ چون خداوند به مقابل و ضد آن‌ها وصف نمی‌شود، چه مقابل آن‌ها نقص وجودی است (کلینی، ۱۱۱/۱). وی در پایان، با توجه به معناشناسی صفات ذاتی الهی، آشکارا اظهار می‌دارد که صفات ذاتی نظیر حیات، علم، قدرت و... بیان‌گر نفی مقابل‌شان است و به ترتیب، بر نفی ممات، جهل، عجز و.. دلالت دارد. (همان، ۱۱۲)

شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ق.) نیز در کتاب التوحید، پس از نقل روایات مربوط به صفات ذات و صفات فعل، به بررسی صفات ذاتی و فعلی پرداخته و بر این باور است که معنای اتصاف ذات الهی به صفات ذاتی، نفی ضد آن‌ها از ذات الهی است؛ برای نمونه، معنای حیات الهی، نفی ممات از او؛ معنای علم الهی، نفی جهل از او؛ معنای سمع الهی، نفی گنگی از او؛ معنای بصر الهی، نفی کوری از او و نیز معنای دیگر صفات ذاتی نیز نفی ضد آن‌ها از ذات الهی است (صدوق، ۱۴۸). شیخ صدوق این دیدگاه را این‌گونه موجه می‌سازد که اگر صفات ذاتی الهی را به نفی ضد آن‌ها تفسیر نکنیم، لازمه‌اش اثبات اشیایی در ذات خداست؛

بنابراین براي حفظ بساطت ذات، لازم است صفات ذاتی را به نفی ضد آن‌ها تفسیر کنیم (همان). وي در این استدلال، میان «الهیات ایجابی در معناشناسی صفات الهی» و «لزوم کثرت در ذات خدا»، تلازم برقرار نموده و با توجه به بساطت ذات الهی، الهیات سلبی در حوزه معناشناسی را استنتاج کرده است. به این نحو که لازمه تفسیر ایجابی صفات ثبوتی را کثرت و ترکب ذات خدا می‌داند و برای دفع این محذور، آنها را سلبی معنا می‌نماید.

دیدگاه دیگر پیروان الهیات سلبی در ادامه خواهد آمد؛ آن‌چه کانون مباحث حاضر را شکل می‌دهد، استناد پیروان این دیدگاه به فرهنگ روایی است که لازم است در ادامه، آن را تقریر و ارزیابی کنیم.

قاضی سعید قمی، از شاخص‌ترین پیروان نظریه الهیات سلبی، این نظریه را برگرفته از فرهنگ روایی و قدم گذاشتن در قدم‌گاه اهل‌بیت(ع) می‌داند(قاضی سعید قمی، ۱۰۹/۳). برخی دیگر از پیروان الهیات سلبی، ضمن اسناد آن به فرهنگ دینی، ادعا می‌کنند که این نظریه در موارد متعدد در روایات وارد شده است(برنجکار، ۶)؛ در حالی که با جست‌وجو در فرهنگ روایی، تنها به دو روایت برخوردیم که می‌تواند مستند الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی باشد و برخی پیروان این نظریه نیز به آن‌ها تمسک نموده‌اند. این دو روایت از این قرار است:

۲-۱. روایت امام رضا(ع)

امام رضا(ع) در روایتی طولانی که آن را شیخ کلینی و شیخ صدوق نقل نموده‌اند، در قدم نخست، به اثبات «قدیم بودن» ذات الهی پرداخته، سپس یادآور می‌شوند که خداوند متعال، خودش را به اسمائی نظیر سمیع، بصیر، قادر، ناطق، ظاهر، باطن و مانند این‌ها توصیف نموده است؛ ایشان در ادامه، شبهه منکران صفات الهی را این‌گونه مطرح می‌نمایند که اگر ذات الهی مثل و مانند ندارد، چگونه خدا با انسان در صفات پیشین اشتراک دارد:

«... فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ الْقَالُونَ الْمُكَذِّبُونَ وَ قَدْ سَمِعُونَا نُحَدِّثُ عَنِ اللَّهِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ مِثْلُهُ وَ لَا شَيْءَ مِنَ الْخَلْقِ فِي حَالِهِ قَالُوا أَخْبِرُونَا إِذَا زَعَمْتُمْ أَنَّهُ لَا مِثْلَ لِلَّهِ وَ لَا شِبْهَ لَهُ كَيْفَ شَارَكْتُمُوهُ فِي أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى فَتَسَمَّيْتُمْ بِجَمِيعِهَا، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّكُمْ مِثْلُهُ فِي حَالاتِهِ كُلِّهَا أَوْ فِي بَعْضِهَا دُونَ بَعْضٍ إِذْ جَمَعْتُمُ الْأَسْمَاءَ الطَّيِّبَةَ».(کلینی، ۱۲۰/۱؛ صدوق، ۱۸۷)

امام رضا(ع) این شبهه را این‌گونه پاسخ می‌دهد که الفاظ اسامی و صفات خدا، با الفاظ اسامی و صفات انسان مشترک است، اما معنای آن‌ها تفاوت دارد:

«قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَلْزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءً مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي، وَ ذَلِكَ كَمَا يَجْمَعُ الِاسْمُ الْوَاحِدُ مَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ».(همان)

سپس امام(ع)، این ادعا را این‌گونه تقریر می‌نماید که لفظ «عالم» میان خدا و انسان مشترک است اما

معنای آن مختلف؛ خداوند متعال از این جهت عالم نامیده می‌شود که جاهل نیست؛ چنان‌که از این جهت، سمیع نامیده می‌شود که چیزی از صداها از او پنهان نیست و از این رو «بصیر» نامیده می‌شود که نسبت به هیچ چیز نابینا نیست:

«إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئاً فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَ الْمَخْلُوقَ اسْمُ الْعَالِمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْت... وَ سُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيعاً لَا بِخَرْتٍ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتَ ... وَ لَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ مِنَ الْأَصْوَاتِ لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سُمِّينَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعَنَا الِاسْمُ بِالسَّمْعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى. وَ هَكَذَا الْبَصَرُ لَا بِخَرْتٍ مِنْهُ أَبْصَرَ كَمَا أَنَّا نُبْصِرُ بِخَرْتٍ مِنَّا لَا نَنْتَفِعُ بِهِ فِي غَيْرِهِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَجهلُ شَخْصاً مَنْظُوراً إِلَيْهِ فَقَدْ جَمَعَنَا الِاسْمُ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى».(کلینی، ۱۲۰/۱-۱۲۳؛ صدوق، ۱۸۶-۱۹۰)

آن حضرت در ادامه، به معناشناسی برخی دیگر از صفات الهی نیز می‌پردازد(کلینی، ۱۲۱/۱؛ صدوق، ۱۸۷-۱۸۸). چنان‌که ملاحظه می‌شود در این روایت، برخی صفات الهی نظیر علم، سمع، بصر و مانند این‌ها، به صورت سلبی تفسیر شده که با ایده الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی موافق است.

قاضی سعید قمی (۱۰۴۳-۱۱۰۳ق)، ایده الهیات سلبی را پذیرفته، بر این باور است که تمام صفات ثبوت الهی به سلب‌ها برمی‌گردد و تفاوت صفات ثبوتی و سلبی، تنها در الفاظ آنهاست.(قاضی سعید، ۱۷۹/۱) وی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی، صفات الهی را برگرفته از فرهنگ روایی و قدم‌گذاشتن در قدم‌گاه اهل‌بیت(ع) می‌داند(همان، ۱۰۹/۳). وي براي موجه‌سازی الهیات سلبی، به روایت پیشین تمسک جسته، براین باور است که امام رضا(ع) در این روایت، نخست به تمایزات علم خدا و علم انسان اشاره نموده، سپس علم الهی را بیان‌گر سلب جهل می‌داند:

«ذكر الإمام(ع) أولاً بيان الافتراق بين علم الخالق و علم المخلوق بنفي خواصّ علم المخلوق عن علم الخالق، ثمّ بيّن علم الخالق بأنّه ليس معنى ثبوتيا فيه، بل هو راجع الى سلب الجهل؛ و هكذا الأمر في معاني سائر الأسماء».(همان، ۱۲۸)

قاضی سعید، نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را این‌گونه موجه می‌نماید که اگر آنها را اموری ایجابی و ثبوتی بدانیم و برای ذات خدا اثبات نماییم، لازمه‌اش پذیرش وجودات متعدد در کنار ذات است که بیان‌گر تعدد قدما و اثبات چند موجود قدیم در کنار ذات خداست. به باور وی، محذور تعدد قدما، اختصاصی به دیدگاه زیادت ندارد، بلکه نظریه عینیت صفات با ذات الهی نیز مستلزم آن است.(همان، ۴۶۸/۲) وي در این زمینه، به روایت دیگری از امام رضا(ع) تمسک می‌جوید که ایشان در نقد دیدگاه کسانی که خداوند را «عالم بعلمٍ»، «سمیعٌ بسمعٍ» و مانند این‌ها می‌دانند، آن‌ها را مشرک دانسته، خارج از ولایت اهل‌بیت(ع) قلمداد می‌نمایند. راوی به امام رضا(ع) می‌گوید:

«يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْماً يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِعِلْمٍ وَ قَادِراً بِقُدْرَةٍ وَ حَيّاً بِحَيَاةٍ وَ قَدِيماً بِقِدَمٍ

وَ سَمِیعاً بِسَمْعٍ وَ بَصِیراً بِبَصَر»

امام رضا(ع) می‌فرماید:

«مَنْ قَالَ ذَلِکَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدِ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرى وَ لَیْسَ مِنْ وَلَایَتِنَا عَلَى شَیْءٍ ثُمَّ قَالَ ع لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِیماً قَادِراً حَیّاً قَدِیماً سَمِیعاً بَصِیراً لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا یَقُولُ الْمُشْرِکُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلُوّاً کَبِیراً».(صدوق، ۱۴۰)

به باور قاضی سعید، این روایت نه‌تنها دیدگاه زیادت بلکه دیدگاه عینیت را نیز ابطال می‌نماید؛ زیرا روایت مطلق است و همان‌طور که قدرت و علم زاید بر ذات الهی را شامل می‌شود، قدرت و علم عین ذات الهی را نیز در برمی‌گیرد؛ علاوه بر این‌که محذور تعدد خدایان در مورد دیدگاه عینیت نیز جاری است(قاضی سعید قمی، ۴۶۹/۲). دیدگاه برگزیده قاضی سعید در حوزه صفات ثبوتی الهی، نظریه نفی صفات از ذات الهی و نیابت ذات از آن‌هاست. به باور وی، ذات الهی فاقد هرگونه صفتی است و مصداق مفاهیمی چون: علم، قدرت و مانند این‌ها نیست، بلکه ذات الهی نایب صفات اوست. (همان، ۴۶۶)

ملامحمدصالح مازندرانی (درگذشته ۱۰۸۶ق) نیز نظریه الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی را پذیرفته، بر این باور است که صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها دارای بار معنایی سلبی است و به ترتیب، نفی جهل، نفی عجز و نفی ممات را بیان می‌کند:

«... کل ما یتخیل من الصفات فهو راجع الی السلب، فان قولنا هو عالم قادر مثلا راجع الی أنه لیس بجاهل و لا عاجز».(مازندرانی، ۲۹۸/۱۰)

به باور وی، روایت پیشین امام رضا(ع)، بیان‌گر تغایر معنایی صفات خدا و صفات انسان است و بر اشتراک لفظی آن‌ها دلالت دارد.(همان، ۵۶/۴) ملاصالح مازندرانی بر پایه نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، بر این باور است که «عینیت صفات با ذات»، تعبیری حقیقی نیست، بلکه روح آن به «نفی صفات» بازمی‌گردد.(همان، ۳۲۷/۳) وی هم‌چون مشهور معتزلیان، نظریه نیابت ذات از صفات را پذیرفته، ذات فاقد صفات ثبوتی را واجد کارکرد این صفات می‌داند و هستی‌شناسی آنها را انکار نموده است.(همان، ۳۲۶/۳، ۲۹۸/۱۰)

۲-۲. روایت امام جواد(ع)

ابوهاشم جعفری روایت می‌کند که شخصی از امام جواد(ع) درباره اسماء و صفات الهی و رابطه آن‌ها با ذات الهی سؤال نمود و ایشان پاسخ مفصلی به او دادند که در بخشی از آن، به معناشناسی صفات الهی پرداخته شده و اسمائی نظیر قدیر، عالم، سمیع و بصیر، به صورت سلبی معنا شده که به ترتیب بیان‌گر نفی عجز، جهل، جهل به مبصرات و مسموعاتند:

«... فَقَوْلُکَ إِنَّ اللَّهَ قَدِیرٌ خَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا یُعْجِزُهُ شَیْءٌ فَنَفَیْتَ بِالْکَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ کَذَلِکَ

قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ ...».(کلینی، ۱۱۶/۱؛ صدوق، ۱۹۳-۱۹۴)

این روایت نیز در ظاهر، بر الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی دلالت دارد. علامه مجلسی با استناد به این روایت و با بهره‌گیری از دو اصل زیر، به موجه‌سازی الهیات سلبی پرداخته است:

یکم، شناخت کنه ذات و صفات الهی ناممکن است؛

دوم، صفات آفریدگان همراه با نقص و قصور است.

در سایه این دو اصل، شناخت صفات الهی، تنها در حد مجموعه‌ای از سلب‌ها ممکن است؛ زیرا یا صفات الهی را از راه صفات آفریدگان می‌شناسیم که بر اساس اصل دوم، صفات آفریدگان همراه با نقص و قصور است و خدا از این نقص‌ها و قصورها مبراست و یا آن‌ها را از طریق خودشان و بدون بهره‌گیری از صفات آفریدگان می‌شناسیم که بر پایه اصل اول، شناخت آن‌ها به نحو ایجابی ممکن نیست. تنها راهی که باقی می‌ماند، این است که مجموعه نقایص را از ذات الهی نفی نماییم و صفات ثبوتی الهی را بیان‌گر نفی اضدادشان قلمداد کنیم.(مجلسی، مرآة العقول، ۴۵/۲؛ همو، بحارالأنوار، ۱۵۷/۴)

ملامحمدصالح مازندرانی نیز این روایت را در جهت تثبیت الهیات سلبی دانسته، بر این باور است که مطابق این روایت، صفات ثبوتی الهی به صفات سلبی بازمی‌گردد، بر خلاف صفات ثبوتی ممکنات که بیان‌گر امور ثبوتی زاید بر ذات الهی است.(مازندرانی، ۲۱/۴) وی این دیدگاه را مورد مقبول فیلسوفان، امامیه و معتزله می‌داند.(همان، ۲۲/۴)

۳. ارزیابی مستندات روایی الهیات سلبی

ارزیابی این مستندات، ضمن مطالب ذیل عرضه می‌شود:

۳-۱. ارزیابی روایت امام رضا(ع)

ارزیابی این روایت در دو محور «ارزیابی سندی» و «ارزیابی محتوایی» بیان می‌شود:

۳-۱-۱. ارزیابی سندی

این روایت را شیخ کلینی از علی‌بن‌محمد و او آن را از امام رضا(ع) نقل نموده است.(کلینی، ۱۲۰/۱) «علی‌بن‌محمد» نامی پرتکرار در صدر اسانید کافی است. با احتساب ضمیرها، سندهای تعلیقی و تفکیک سندهای تحویلی، در صدر سند ۵۳۵ روایت از روایات کافی، «علی‌بن‌محمد» به صورت مطلق وارد شده است؛ در ۱۰۷ سند، به صورت «علی‌بن‌محمدبن‌بندار» آمده است؛ در ۳۸ سند به صورت «علی‌بن‌محمدبن‌عبدالله»، در دو مورد به صورت «علی‌بن‌محمدبن‌عبدالله قمی» و در یک مورد به صورت «علی‌بن‌محمدکلینی» ذکر شده است. علی‌بن‌محمدبن‌بندار و علی‌بن محمدبن‌عبدالله و علی‌بن‌محمدبن‌عبدالله القمی، هر سه نام نوه دختری «احمدبن‌محمدبن‌خالد برقی» است.(خویی، ۱۳۲/۱۲) نجاشی، علی‌بن‌محمدبن‌ابوالقاسم عبدالله‌بن عمران برقی را توثیق کرده است(نجاشی، ۲۶۱) و همان‌گونه

که بیان شد، با علی‌بن‌محمد ابن بندار اتحاد داشته و در نتیجه او نیز توثیق می‌شود. اما علی‌بن‌محمد علان کلینی، دایی مرحوم کلینی است و توثیق شده است.(همان، ۲۶۰) مقصود از علی‌بن‌محمد در روایت مزبور، چه علی ابن محمدبن‌بندار باشد یا علی‌بن‌محمد علان کلینی، هر دو توثیق شده‌اند. اما اشکال این سند، ارسال آن است. شیخ صدوق این روایت را به‌طور مسند نقل نموده و واسطه میان علی‌بن‌محمد و امام رضا(ع) را محمدبن‌عیسی از حسین‌بن‌خالد دانسته است.(صدوق، ۱۸۶) محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید توثیق شده؛ چنان‌که حسین‌بن‌خالدبن ابوالعلاء صیرفی نیز توثیق شده است. وی امام کاظم(ع) را نیز درک کرده و روایات زیادی نقل نموده است؛(برقی، ۴۸؛ خویی، ۱۸۴/۵) بنابراین روایت مذکور از لحاظ سندی پذیرفتني است.

۳-۱-۲. ارزیابی محتوایی

تأمل در فقرات این روایت، بطلان استنتاج‌پذیری نظریه الهیات سلبی از آن را آشکار می‌سازد؛ زیرا این روایت در صدد بیان این حقیقت است که صفات الهی با صفات انسان به لحاظ ویژگی‌ها متفاوت است و محدودیت‌های صفات انسان، در صفات الهی وجود ندارد. بر این اساس، امام رضا(ع) محدودیت‌های صفات کمالی انسان را نام می‌برند و آن‌ها را از صفات خدا سلب می‌نمایند:

علم انسان محدودیت‌هایی دارد: الف) «حادث» است و پیش از حصولش، انسان جاهل است؛ ب) زاید بر ذات انسان است و اگر آن صفت برای ذات انسان محقق نباشد، انسان جاهل است؛ ج) علم انسان ممکن‌الزوال است و ممکن است انسان باشد اما علمش از بین برود؛ د) علم انسان محدود است و انسان نسبت به خیلی از حقایق، جاهل است؛ درحالی‌که هیچ‌کدام از این محدودیت‌ها در علم الهی وجود ندارد:

«وَ إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ عَلِمَ بِهِ الْأَشْيَاءَ (محدودیت الف) اسْتَعَانَ بِهِ (ب) عَلَى حِفْظِ مَا يُسْتَقْبَلُ مِنْ أَمْرِهِ ... مِمَّا لَوْ لَمْ يَحْضُرْهُ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَ يَغِيبُهُ كَانَ جَاهِلًا ضَعِيفاً (ج) كَمَا أَنَّا لَوْ رَأَيْنَا عُلَمَاءَ الْخَلْقِ إِنَّمَا سُمُّوا بِالْعِلْمِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ إِذْ كَانُوا فِيهِ جَهَلَةً وَ رُبَّمَا فَارَقَهُمُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ فَعَادُوا إِلَى الْجَهْلِ وَ إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئاً (د) فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَ الْمَخْلُوقَ اسْمُ الْعَالِمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ».(کلینی، ۱۲۰/۱؛ صدوق، ۱۸۸)

بر این اساس، عبارت «إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِماً لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئاً»، بیان‌گر نفی محدودیت از علم الهی است و تأکید این عبارت بر واژه «شَيْئاً» است که نکره در سیاق نفی، بیان‌گر عمومیت است.

سمیع بودن انسان نیز محدودیت‌هایی دارد؛ از جمله این‌که انسان برای شنیدن، نیازمند عضوی جسمانی(گوش) است و با این عضو جسمانی، تنها می‌تواند بشنود اما نمی‌تواند ببیند؛ چنان‌که از سوی دیگر، قلمرو مسموعات انسان محدود است و نمی‌تواند همه مسموعات را بشنود؛ در حالی که خداوند متعال، نه نیازمند عضو جسمانی است و نه چیزی از مسموعات از او پنهان:

«وَ سُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيعاً لَا بِخَرْتٍ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتَ وَ لَا يُبْصِرُ بِهِ كَمَا أَنَّ خَرْتَنَا الَّذِي بِهِ نَسْمَعُ لَا نَقْوَى بِهِ

عَلَی الْبَصَرِ وَ لَکِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا یَخْفَی عَلَیْهِ شَیْءٌ مِنَ الْأَصْوَاتِ لَیْسَ عَلَی حَدِّ مَا سُمِّینَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعَنَا الِاسْمُ بِالسَّمْعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَی». (کلینی، ۱۲۰/۱؛ صدوق، ۱۸۸)

بر این اساس، عبارت «لَا یَخْفَی عَلَیْهِ شَیْءٌ مِنَ الْأَصْوَاتِ»، تأکید بر گستره سمع الهی است. بصیر بودن الهی نیز همین‌گونه است.

مطابق این توضیحات، آشکار می‌گردد که امام رضا(ع) در این روایت، اساساً در صدد تفسیر واژه‌های صفات الهی نیستند تا بتوان از آن‌ها نظریه الهیات سلبی را استنتاج نمود؛ بلکه در صدد بیان احکام صفات الهی و نفی محدودیت‌های امکانی از صفات الهی‌اند؛ بر این اساس، مجموعه سلب‌ها در این روایت، ناظر به سلب محدودیت‌های امکانی از صفات الهی است، نه این‌که خود صفات الهی را به امور سلبی بازگرداند.

علاوه بر تحلیل پیشین که به خوبی مفاد روایت را آشکار می‌نماید، شواهد دیگری نیز در این روایت وجود دارد؛ از جمله این‌که امام(ع) در ادامه روایت، «قائم بودن خدا» را در مقایسه با انسان، این‌گونه تفسیر می‌نماید که قیام در انسان، به معنای انتصاب و ایستادن روی پاست که مستلزم داشتن اعضا و جوارح است، اما قائم بودن خدا این‌گونه نیست بلکه قائم بودن خدا بیان‌گر «حافظ بودن» اوست:

«وَ هُوَ قَائِمٌ لَیْسَ عَلَی مَعْنَی انْتِصَابٍ وَ قِیَامٍ عَلَی سَاقٍ فِي کَبَدٍ کَمَا قَامَتِ الْأَشْیَاءُ وَ لَکِنْ قَائِمٌ یُخْبِرُ أَنَّهُ حَافِظ». (کلینی، ۱۲۱/۱؛ صدوق، ۱۸۸-۱۸۹)

بدیهی است که اگر هدف امام رضا(ع) از این روایت، تفسیر سلبی خود صفات ثبوتی الهی بود، می‌بایست صفت «قیام» نیز به صورت سلبی تفسیر شود؛ در حالی‌که به صورت ثبوتی و ایجابی تفسیر شده است؛ بنابراین هدف اصلی روایت، نفی محدودیت‌های امکانی است نه سلبی‌انگاری خود صفات ثبوتی. از دیگر شواهد، تفسیر «ظاهر بودن خدا» در ادامه روایت است که نه به صورت سلبی، بلکه به صورت ایجابی و به «قهاریت و غلبه وجودی و قدرت بر اشیاء»(کلینی، ۱۲۲/۱؛ صدوق، ۱۸۹) تفسیر شده که آشکارا با ادعای پیروان نظریه سلبی ناسازگار است.

بر اساس این تحلیل، آشکار می‌گردد که مقصود از «اختلاف معنا» در این روایت، اختلاف مصادیق است که سلسله مصادیق انسانی همراه با ویژگی‌های امکانی است و چنین محدودیت‌هایی در صفات الهی وجود ندارد.

ممکن است این پرسش مطرح گردد که امام رضا(ع) براي موجه‌سازی «اختلاف معنا»، به اطلاق الفاظی نظیر شیر، گاو و مانند این‌ها بر انسان مثال زدند(کلینی، ۱۲۱/۱؛ صدوق، ۱۸۷) و آشکار است که این موارد از قبیل «حقیقت و مجاز» است و در حقیقت و مجاز، لفظ واحد بر معانی مختلف(حقیقی و مجازی) اطلاق می‌شود؛ بنابراین در سایه این قرینه، مقصود از «اختلاف معنا»، تعدد معانی است که «مشترک لفظی» نامیده می‌شود نه اختلاف مصادیق همراه با وحدت معنا که اصطلاحاً «مشترک معنوی» نامیده می‌شود؟

پاسخ این است که از یک سو، مطابق تحلیل و شواهد پیشین، اختلاف صفات الهی و صفات انسان در سلسله محدودیت‌هاست که ویژگی‌های مصداق قلمداد می‌شوند نه از لوازم معنا؛ از سوی دیگر، «مشترک معنوی تشکیکی»، با «حقیقت و مجاز» در این نقطه اشتراک دارند که لفظ در هر دو، واحد است، اما مصادیق، متعدد و مختلف؛ تمایزشان در این است که در «حقیقت و مجاز»، علاوه بر اختلاف مصداقی، معنا نیز متفاوت است. در این میان، آن‌چه در موجه‌سازی مدعای امام(ع) راه‌گشاست، همان نقطه مشترک میان آن‌هاست که عبارت از «اختلاف مصداقی» است و به نظر می‌رسد هدف از تشبیه امام(ع) نیز اثبات همین نقطه مشترک باشد؛ این تحلیل از بیانات علامه شعرانی در تعلیقه بر شرح اصول کافی نیز قابل استنباط است.(مازندرانی، ۵۶/۴)

روایت دیگری از امام رضا(ع) نیز می‌تواند گواه بر صدق تحلیلات پیشین باشد که در آن، راوی وحدت خالق و مخلوق را شاهد بر مشابهت آن‌ها می‌داند و امام(ع) این‌گونه پاسخ می‌دهد که لفظ «واحد»، میان آن‌ها مشترک است، اما مصداق آن‌ها متفاوت؛ انسان واحد در عین وحدت ظاهری، ترکیب‌های جسمانی متعددی دارد، اما خداوند متعال واحد محض است. امام(ع) در این روایت از یک سو، میان «لفظ دال»، «مسمی» و «معنا» تفکیک می‌نماید و تمایز خالق و مخلوق را در «معنا» می‌داند که بیان‌گر این نکته است که مقصود از «معنا» در این‌جا مصداق است؛ از سوی دیگر، وحدت خدا را نه سلبی، بلکه ثبوتی تفسیر می‌نماید که بیان‌گر بطلان استنتاج‌پذیری نظریه الهیات سلبی است؛ از سوی سوم، محدودیت‌های امکانی وحدت مخلوق را از خالق سلبی می‌نماید.(کلینی، ۱۱۸/۱-۱۱۹)

۳-۲. ارزیابی روایت امام جواد(ع)

ارزیابی این روایت نیز در دو محور «ارزیابی سندی» و «ارزیابی محتوایی» عرضه می‌شود:

۳-۲-۱. ارزیابی سندی

این روایت را شیخ کلینی از محمدبن‌ابوعبدالله از ابوهاشم جعفری نقل نموده(همان، ۱۱۷) که با توجه به وجود واسطه میان این دو نفر، روایت مرفوعه است؛ اما شیخ صدوق سند آن را این‌گونه نقل نموده است: علی‌بن‌احمدبن‌محمدبن‌عمران دقاق از محمدبن‌ابوعبدالله از محمدبن‌بشر از ابوهاشم جعفری(صدوق، ۱۹۳). علی‌بن‌احمدبن‌محمدبن‌عمران دقاق، از مشایخ شیخ صدوق است که ایشان بر او ترضی نموده است(خویی، ۲۵۴/۱۱). محمدبن‌ابوعبدالله اسدی کوفی موثق است(همان، ۲۷۲/۱۴) اما به نظر می‌رسد محمدبن‌بشر در این سند، مجهول است. ابوهاشم جعفری همان داودبن‌قاسم‌بن‌اسحاق است که به ابوهاشم جعفری و داودبن‌قاسم جعفری مشهور بود و جزء اصحاب چهار تن از امامان(امام رضا(ع)، امام جواد(ع)، امام هادی(ع) و امام حسن عسکری(ع)) به شمار مي‌رفت و از راویان مورد اعتماد و نام‌دار امامیه محسوب مي‌شد(همان، ۱۲۲/۸-۱۲۳)؛ بنابراین سند این روایت پذیرفتني نیست.

۳-۲-۲. ارزیابی محتوایی

تأمل در فقرات این روایت نیز بطلان استنتاج‌پذیری نظریه الهیات سلبی از آن را آشکار می‌سازد؛ از این رو، لازم است به معناشناسی فقرات آن بپردازیم:

از امام جواد(ع) درباره هستی‌شناسی اسماء و صفات الهی سؤال شد. امام(ع) درباره اصل پرسش دو احتمال را مطرح نمودند:

یکم، اگر مقصود این است که ذات الهی اسماء و صفات زاید دارد، پاسخش منفی است؛ زیرا چنین صفاتی مستلزم تعدد و کثرت در ذات الهی است؛ دوم، اگر مقصود این است که ذات الهی اسماء و صفاتی دارد که همیشه همراه خداست، این خودش دو احتمال را بر می‌تابد: الف) اگر مقصود این است که حقیقت این صفات، زاید بر ذات خدا نیست، پاسخش مثبت است؛ ب) اگر مقصود این است که الفاظ این صفات همیشه همراه خداست، پاسخش منفی است؛ زیرا هیچ چیز قدیمی همراه خدا نیست.(محذور تعدد قدما)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، کانون سخن امام جواد(ع) تا این‌جا، اثبات بساطت و ترکیب‌ناپذیری ذات الهی است. ایشان در ادامه، ضمن تأکید بر مخلوق بودنِ الفاظ اسماء و صفات الهی(احتمال سوم)، خدا را در عین بساطت و ترکیب و تجزیه‌ناپذیری، مصداق صفات کمالی می‌داند:

«الْمَعْنِيُّ بِهَا(صفات) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيقُ بِهِ الِاخْتِلَافُ وَ لَا الِائْتِلَافُ وَ إِنَّمَا يَخْتَلِفُ وَ يَأْتَلِفُ الْمُتَجَزِّئُ». (کلینی، ۱۱۶/۱)

امام جواد(ع) در ادامه، بر پایه اصل «بساطت و ترکیب و تجزیه‌ناپذیری»، به تفسیر برخی صفات کمالی الهی می‌پردازند و اظهار می‌دارند که وقتی خدا را به صفت «قدرت» متصف می‌کنیم، در واقع «ناتوانی» را از او سلب می‌نماییم. از آن جا که «ناتوانی»، چیزی غیر از ذات الهی است و ذات الهی بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد، پس باید ناتوانی را از او سلب نماییم:

«فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ، خَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَنَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ».(همان، ۱۱۶-۱۱۷)

همان‌طور که سیاق روایت نشان می‌دهد، کانون سخن امام(ع) در این جا، اثبات بساطت ذات الهی است و تأکید ایشان بر این است که بر پایه بساطت ذات الهی، هیچ چیزی را در کنار ذات الهی نمی‌توان اثبات نمود؛ پس مدعای امام(ع) این نیست که قدرت الهی چیزی جز «سلب عجز» نیست چنان‌که پیروان الهیات سلبی پنداشته‌اند، بلکه کانون سخن ایشان، اثبات بساطت ذات خداست. شایان توجه است که پیروان الهیات سلبی از جمله قاضی سعید نیز بساطت ذات را می‌پذیرند، اما لازمه آن را ارجاع صفات ثبوتی به حقایق سلبی می‌دانند؛ این در حالی است که بر پایه مباحث بعدی، چنین ملازمه‌ای موجه نیست و می‌توان در عین حفظ بساطت ذات، صفات ثبوتی را حقایق ایجابی نفس‌الامری قلمداد کرد.

ایشان در بخش علم الهی نیز بر پایه بساطت ذات الهی، «جهل» را که حقیقتی غیر از ذات الهی است، از خدا سلب می‌نماید تا مبادا به بساطت ذات الهی آسیبی وارد شود:

«وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ».(همان)

امام جواد(ع) در ادامه، ضمن تأکید مجدد بر مغایرت الفاظ صفات با ذات الهی، یادآور می‌شود که خداوند متعال، الفاظ را از بین می‌برد اما با این حال، علم الهی از بین نمی‌رود و ذاتش همیشه عالم است، پس حقیقت علم الهی با لفظ علم متفاوت است. در ادامه روایت، به معناشناسی صفت سمیع و بصیر پرداخته شده و یادآور گردیده که شنوایی و بینایی انسان، با بهره‌گیری از گوش و چشم سامان می‌پذیرد، اما خداوند متعال بدون هیچ‌گونه ابزاری، شنوا و بیناست:

«وَ كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ بَصِيراً لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرَكُ بِالْأَبْصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَمْ نَصِفْهُ بِبَصَرِ لَحْظَةِ الْعَيْنِ».(همان)

از این توضیحات، آشکار می‌گردد که این روایت در صدد تأکید بر بساطت ذات الهی است، نه در صدد اثبات مدعای الهیات سلبی. علاوه بر ملاحظه سیاق روایت، آن‌چه بر این مدعا گواهی می‌دهد، معناشناسی صفت «لطیف» است که امام(ع) آن را به «علم به اشیاء کوچک» تفسیر می‌نمایند:

«وَ كَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ لَطِيفاً لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ مِثْلِ الْبَعُوضَةِ وَ أَخْفَى مِنْ ذَلِكَ».(همان)

بدیهی است که ایشان در صدد تفسیر سلبی صفات الهی بودند، لذا صفت لطیف نیز باید سلبی تفسیر شود، در حالی‌که به صورت ایجابی تفسیر شده است. هم‌چنین امام(ع) در ادامه، ضمن تأکید بر قدرت الهی، دست را از خدا سلب می‌نماید.(همان) بر این اساس، استنتاج نظریه الهیات سلبی معناشناختی از این روایت پذیرفتني نیست. نکته شایان توجه این‌که صدرالمتألهین، مجموعه سلب‌های موجود در این روایت را این‌گونه موجه نموده است که چون غالب مردم از درک عینیت صفات با ذات الهی عاجزند و اتصاف خدا به صفات کمالی را ملازم با زیادت آن صفات بر ذات الهی قلمداد می‌نمایند، امام جواد(ع) صفات کمالی الهی را به سلب اضداد آن‌ها تفسیر نموده تا شبهه زیادت صفات بر ذات الهی برطرف گردد(صدرالمتألهین، شرح أصول الکافی، ۲۷۲/۳). به نظر می‌رسد این سخن، با این‌که فی حد ذاته، مطلب درستی است، پذیرش آن به‌عنوان تفسیر این روایت، جای تأمل دارد؛ زیرا بر پایه مباحث پیشین، آشکار گردید که نقطه محوری این روایت، اثبات بساطت ذات الهی است و امام جواد(ع) در همین جهت، به سلب عجز و جهل و مانند این‌ها از ذات الهی می‌پردازد تا مبادا عجز و جهل و مانند این‌ها، حقایقی در کنار ذات الهی قلمداد شوند و بساطت ذات الهی آسیب پذیرد؛ بنابراین، کانون سخن در نحوه اتصاف ذات الهی به «علم» نیست، بلکه کانون سخن در سلب هر چیزی مغایر با ذات الهی است که از جمله آن‌ها عجز، جهل و مانند این‌هاست. این نکته را باید افزود که علامه مجلسی نیز در شرح این حدیث، دیدگاهی نزدیک به دیدگاه صدرالمتألهین را مطرح نموده

است که بیان گردید(مجلسی، مرآة العقول، ۴۵/۲؛ همو، بحارالأنوار، ۱۵۷/۴)، اما میان این دو دیدگاه این تفاوت جوهری وجود دارد که علامه مجلسی، الهیات سلبی را می‌پذیرد و آن را نقطه پایانی قلمداد می‌کند؛ بر خلاف صدرالمتألهین که آن را متناسب با سطح شناخت عوام می‌داند و الهیات ایجابی، عینیت صفات با ذات الهی را نقطه پایانی قلمداد می‌کند. (صدرالمتألهین، شرح أصول الکافی، ۲۷۲/۳؛ همو، الأسفارالعقلیة الأربعة، ۱۴۵/۶)

۳-۳. لزوم نگرش جامع به فرهنگ روایی

نگرش تجزیه‌ای به فرهنگ روایی، از مهم‌ترین آسیب‌های فهم آموزه‌های دینی است که در مبحث حاضر نیز استنتاج نظریه الهیات سلبی از فرهنگ روایی، معلول همین نگاه تجزیه‌ای است. با نگرش جامع به فرهنگ روایی، آشکار می‌شود که اهل‌بیت(ع) به الهیات ایجابی در قالب نظریه «عینیت صفات با ذات الهی» تأکید داشته‌اند که در ادامه برای نمونه، به ذکر سه روایت بسنده می‌کنیم:

یکم) امام صادق(ع) می‌فرماید:

«لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومَ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعَ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرَ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُور».(کلینی، ۱۰۷/۱)

این روایت، از یک سو بر عینیت صفات با ذات خدا و از دیگرسو، بر نفی الهیات سلبی دلالت می‌کند؛ زیرا «عینیت صفات با ذات»، فرع بر مدلول ایجابی آن‌هاست و اگر این صفات، بیان‌گر سلب مقابل‌شان باشند و به یک سلسله امور سلبی بازگردند، ممکن نیست عین ذات خدا باشند، زیرا عینیت میان ذات با امور سلبی معقول نیست. به عبارت دیگر، عینیت دو چیز تنها زمانی معقول است که هر دو جزء امور وجودی باشند.

دوم) امام صادق(ع) ضمن تصریح به این‌که حقیقت صفات کمالی میان انسان و خدا مشترک است اما مراتب آن‌ها متفاوت، می‌فرماید:

«... فَالصِّفَاتُ لَهُ وَ أَسْمَاؤُهَا جَارِیَةٌ عَلَى الْمَخْلُوقِینَ مِثْلُ السَّمِیعِ وَ الْبَصِیرِ وَ الرَّءُوفِ وَ الرَّحِیمِ وَ أَشْبَاهِ ذَلِكَ وَ النُّعُوتُ نُعُوتُ الذَّاتِ لَا تَلِیقُ إِلَّا بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى. وَ اللَّهُ نُورٌ لَا ظَلَامَ فِیهِ وَ حَیٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَ عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِیهِ وَ صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِیهِ. رَبُّنَا نُورِیُّ الذَّاتِ حَیُّ الذَّاتِ عَالِمُ الذَّاتِ صَمَدِیُّ الذَّاتِ».(صدوق، ۱۴۰)

مطابق این روایت، ذات الهی به صفات کمالی متصف می‌شود، اما این صفات عین ذات الهی است. تعبیر «رَبُّنَا نُورِیُّ الذَّاتِ حَیُّ الذَّاتِ عَالِمُ الذَّاتِ»، به همین نکته اشاره دارد که علم، عین ذات الهی است. وقتی ذات الهی، نوری است که هیچ ظلمتی ندارد، لازمه‌اش این است که نورانیت، عین ذات الهی است؛ زیرا اگر زاید بر ذاتش باشد، مرتبه ذات الهی فاقد نور و متصف به ظلمت خواهد بود. از سوی دیگر، بدیهی است که تعبیراتی نظیر «نُورِیُّ الذَّاتِ حَیُّ الذَّاتِ عَالِمُ الذَّاتِ»، با نظریه الهیات سلبی سازگار نیست؛ زیرا

همان‌طور که گذشت، اگر صفاتی نظیر نور، حیات، علم و مانند این‌ها بیان‌گر سلب مقابلشان باشند و به یک سلسله امور سلبی بازگردند، ممکن نیست این امور سلبی عین ذات الهی باشند؛ زیرا عینیت میان ذات الهی با امور سلبی معقول نیست. این نکته شایان توجه است که تعبیراتی نظیر «عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِیهِ»، نباید پندار الهیات سلبی را در پی داشته باشد؛ زیرا میان این دو تعبیر، تفاوت جوهری وجود دارد: الف) «علم الهی چیزی جز سلب جهل نیست»؛ ب) «در علم الهی هیچ جهلی وجود ندارد». تعبیر نخست، ایده الهیات سلبی است، اما تعبیر دوم، بر صرافت علم الهی تأکید دارد.

سوم) امام رضا(ع) پس از اشاره به ابطال نظریه زیادت صفات بر ذات الهی می‌فرماید:

«لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِیماً قَادِراً حَیّاً قَدِیماً سَمِیعاً بَصِیراً لِذَاتِهِ تَعَالَی عَمَّا یَقُولُ الْمُشْرِکُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلُوّاً کَبِیراً».(همان)

تعبیر «لذاته» در این روایت نیز بیان‌گر عینیت صفات با ذات الهی است. در این میان، همان‌طور که گذشت، قاضی سعید این روایت را نه‌تنها مبطل دیدگاه زیادت، بلکه مبطل دیدگاه عینیت می‌داند و به اطلاق این روایت استدلال می‌نماید؛ علاوه بر این‌که به باور وی، محذور تعدد خدایان در دیدگاه عینیت نیز جاری است(قاضی سعید قمی، ۴۶۹/۲)؛ اما این دیدگاه پذیرفتني نیست؛ زیرا از یک سو، تعبیر «عَالِماً بِعِلْمٍ وَ قَادِراً بِقُدْرَةٍ وَ حَیّاً بِحَیَاةٍ» که راوی آن را به گروهی از متکلمان نسبت می‌دهد، تعبیری است که در آن زمان نیز شایع بوده و به دیدگاه زیادت صفات بر ذات الهی اشاره دارد، به گونه‌ای‌که در میان متکلمان و محدثان یک اصطلاح کلامی به‌شمار می‌آید؛ بنابراین نمی‌توان با چشم‌پوشی از مفاد رایج آن، آن را بر معنای لغوی‌اش حمل نمود و به اطلاقش تمسک کرد؛ از دیگر سو، امام(ع) در ادامه، آشکارا با بهره‌گیری از واژه «لِذَاتِهِ تَعَالَی»، به تثبیت نظریه عینیت صفات با ذات الهی می‌پردازد؛ علاوه بر این‌که با فرض اطلاق این روایت، روایات فراوان دیگری بر نظریه عینیت دلالت دارند که به دو مورد اشاره نمودیم. نکته پایانی این‌که، سرچشمه اصلی دیدگاه قاضی سعید، تصویر نادرست نظریه عینیت است که توضیحش در ادامه می‌آید.

در پایان، توجه به این نکته لازم است که قاضی سعید نیز به استنباط دیدگاه «الهیات ایجابی» از ظاهر فرهنگ دینی اقرار نموده، اما آن را این‌گونه پاسخ می‌دهد که ذات الهی، فاقد صفات کمالی است(چه عین ذات یا زاید بر ذات)؛ ولی با این حال، مفاهیمی نظیر عالم، قادر و مانند این‌ها، بر ذات الهی اطلاق می‌گردد، اما معنای واژه «عالم»، ذات متصف به علم نیست، بلکه ذاتی است که علم را به دیگران عطا نموده است. (همان، ۲۹۰/۱) پاسخ این توجیه کاملاً آشکار است؛ زیرا در صورتی که خود ذات الهی فاقد این صفات کمالی باشد، چگونه می‌تواند آن‌ها را بیافریند؟

۳-٤. محذورات الهیات سلبی

الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات، نه‌تنها با فرهنگ روایی سازگار نیست که تقریرش گذشت،

بلکه داراي یک سلسله محذورات ثبوتی و اثباتی نیز است که پذیرش آن را نادرست می‌نماید:

یکم: سلبی‌انگاری صفات ثبوتی و تفسیر صفاتی نظیر «علم الهی» به «نفی جهل» درست نیست، زیرا «نفی جهل» نقیض جهل است و نسبت آن‌ها نه ملکه و عدم‌ملکه بلکه تناقض است؛ از این رو، «نفی جهل» بر اشیایی که شأنیت اتصاف به علم و جهل را ندارند نیز صادق است، در حالی‌که «علم» بر آن‌ها صادق نیست؛ زیرا نسبت منطقی میان علم و جهل، ملکه و عدم‌ملکه است. به عبارت دیگر، نفی جهل مستلزم اثبات کمال (علم) نیست؛ زیرا بر جمادات نیز صادق است، در حالی‌که فاقد علمند.

دوم: لازمه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، فقدان کمالات در ذات خداست که با فیاضیت مطلق خدا سازگار نیست، زیرا «علم»، کمالی ثبوتی است و اگر آن‌را درباره خدا صرفاً بیان‌گر نفی جهل بدانیم، ذات خدا فاقد این صفت کمالی ثبوتی خواهد بود.(طباطبایی، ۱۱۱۹/۴) بر این اساس سلبی‌انگاری معنایی با پشتوانه سلبی‌انگاری در ساحت هستی‌شناختی موجه نیست.

سوم: لازمه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، تعطیلی راه شناخت حصولی خداست. زیرا مفروض این است که ذات الهی، شناخت پذیر نیست و تنها راه شناخت خدا، شناخت صفات اوست و بر پایه الهیات سلبی، صفات الهی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند این‌ها نیز شناخت‌پذیر نیستند و تنها می‌توان مقابلشان را از آن‌ها سلب نمود.

چهارم: سرچشمه هستی‌شناختی نظریه الهیات سلبی، این پندار است که اگر صفات ذاتی را به نفی ضد آن‌ها تفسیر نکنیم، لازمه‌اش اثبات اشیایی در ذات الهی و ترکیب ذات خداست؛ بنابراین براي حفظ بساطت ذات، لازم است صفات ذاتی را به نفی ضد آن‌ها تفسیر کنیم(صدوق، ۱۴۸). این پندار از تصویر نادرست نظریه «عینیت صفات با ذات» ناشی شده؛ به این صورت که پیروان این نظریه، گمان کرده‌اند که اثبات صفات کمالی به مثابه امور ثبوتی برای خدا، مستلزم کثرت در ذات الهی است؛ در حالی که نظریه «عینیت»، بیان‌گر این واقعیت است که صفات حقیقی الهی در کنار تغایر مفهومی، عینیت مصداقی با ذات الهی دارند و وجودی جدا از وجود خدا ندارند، بلکه وجودشان عین وجود خداست، به‌طوری که ذات الهی، در عین بساطت و نفی هر گونه ترکیب، مصداق همه آن‌هاست و به آن‌ها متصف می‌گردد و صفات حقیقی از حاق وجودش انتزاع می‌شوند؛ بر این اساس، هیچ‌گونه تلازم منطقی میان «کثرت مفهومی» و «کثرت مصداقی» وجود ندارد و ذات الهی در عین بساطت و نیز کثرت مفهومی صفات، مصداق بسیط آن صفات کمالی است. (صدرالمتألهین، الأسفارالعقلیة الأربعة، ۱۴۵/۶)

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، مطالب ذیل استنتاج می‌شود:

میان این سه حوزه الهیات سلبی، پیوند نزدیکي برقرار است؛ زیرا الهیات سلبی، در دو حوزه هستی‌شناسی

و معرفت‌شناسی صفات الهی، پشتوانه الهیات سلبی در حوزه معناشناسی را شکل می‌دهد.

با جستجو در فرهنگ روایی، تنها به دو روایت برخوردیم که می‌تواند مستند الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی باشد که به‌ترتیب از امام رضا(ع) و امام جواد(ع) صادر شده است:

الف) امام رضا(ع) شباهت صفات خدا و انسان را این‌گونه نفی می‌نماید که لفظ «عالم»، میان خدا و انسان مشترک است اما معنای آن مختلف؛ خداوند متعال از این جهت «عالم» نامیده می‌شود که جاهل نیست؛ چنان‌که خداوند متعال از این جهت، «سمیع» نامیده می‌شود که چیزی از صداها از او پنهان نیست و از این رو «بصیر» نامیده می‌شود که نسبت به هیچ چیز نابینا نیست.

ب) شخصی از امام جواد(ع) درباره اسماء و صفات الهی و رابطه آن‌ها با ذات الهی پرسید و امام(ع) پاسخ مفصلی به او فرمود که در بخشی از آن، به معناشناسی صفات الهی پرداخته شده و اسمائی نظیر قدیر، عالم، سمیع و بصیر، به صورت سلبی معنا گردیده‌اند که به ترتیب بیان‌گر نفی عجز، جهل، جهل به مبصرات و مسموعاتند.

۳. تأمل در فقرات این دو روایت، نقد استنتاج‌پذیری نظریه الهیات سلبی معناشناختی از آن را آشکار می‌سازد. روایت نخست، در صدد بیان این حقیقت است که صفات الهی، با صفات انسان از نگاه ویژگی‌ها متفاوت است و محدودیت‌های صفات انسان در صفات الهی وجود ندارد؛ چنان‌که سیاق روایت دوم، نشان می‌دهد که کانون سخن امام(ع)، اثبات بساطت ذات الهی است و تأکید ایشان بر این است که بر پایه بساطت ذات الهی، هیچ چیزی را در کنار ذات الهی نمی‌توان اثبات نمود؛ پس مدعای امام(ع)، این نیست که قدرت الهی چیزی جز «سلب عجز» نیست، چنان‌که پیروان الهیات سلبی پنداشته‌اند، بلکه کانون سخن ایشان، اثبات بساطت ذات خداست.

۴. استنتاج نظریه الهیات سلبی از فرهنگ روایی، معلول نگاه تجزیه‌ای به روایات است. با ملاحظه مجموع روایات، آشکار می‌شود که اهل‌بیت(ع) بر الهیات ایجابی در قالب نظریه «عینیت صفات با ذات الهی» تأکید داشته‌اند.

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸ش.

ابن میمون، موسی، دلالة الحائرین، تحقیق یوسف اتای، بی‌جا: مکتبة الثقافة الدینیة، ۱۹۷۲م.

افلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ش.

برقی، ابوجعفر، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.

برنجکار، رضا و ابوذر نوروزی، «بررسی و نقد الهیات سلبی دیونیسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث»، فصلنامه الهیات تطبیقی، ۱۳۹۲ش.، سال چهارم، شماره ۱۰، صص۱-۱۴.

پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹ش.
تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶ش.
خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، قم: مرکز النشر الثقافه الاسلامیه فی العالم، بی‌تا.
دولت، محمدعلی و محمد دولتی، «تفسیر مستندات الهیات سلبی در روایات علوی»، فصلنامه علوم حدیث، ۱۳۹۴ش.، شماره ۷۵، صص۷۱-۹۴.
سعدیا بن یوسف، کتاب الأمانات و الاعتقادات، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفورنیا در آمریکا، بی‌جا: بی‌نا، ۱۸۸۰م.
شبر، سیدعبدالله، حق الیقین في معرفة أصول الدین، قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۴ق.
صدرالمتألهین، محمد، الأسفارالعقلیة الأربعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
ـــــــــــــ، شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۸۳ش.
صدوق، محمدبن علی، التوحید، قم: موسسة النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
طباطبایی، محمدحسین، نهایة الحکمة، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵ش.
قاضی سعیدقمی، محمدبن محمد، شرح توحید الصدوق، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ش.
کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش، ۱۳۷۵ش.
کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
کوهن شرباک، دن، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ش.
مازندرانی، محمدصالح، شرح الکافی(الأصول و الروضة)، تحقیق میرزا ابوالحسن شعرانی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۹ق.
مجلسی، محمدباقر، بحارالأنوار، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
ـــــــــــــ، مرآة العقول، تهران: دارالکتب الاسلامیّة، ۱۴۰۸ق.
ملایری، موسی، «نقد و بررسی چهار رویکرد در الهیات سلبی»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، (۱۳۸۸ش)، شماره ۱۷، صص۳۷-۵۷.
نجاشی، احمدبن علی، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
ولفسن، هری اوسترین، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷ش.
هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۸۱ش.